

A TROPIKUSAN FELFOGOTT IGAZSÁGRÓL ÉS HAZUGSÁGRÓL

VALASTYÁN TAMÁS

„miközben az ember igaz dolgokat mond,
lehetetlenségeket fűz egybe”

Arisztotelész: *Poétika* (1458a)

NAPFÉNY MEGVILÁGÍTOTTA KÖRZETEK

Mi történik a metaforával, ha a filozófiai vagy a költői diskurzus berkein belülre kerül? Megőrzi-e eleven képi erejét, vagy átalakul az értelem uralta fogalmi tényezővé, illetve a költői fantáziálás végtelenjének egy darabjává? Milyen viszony tételezhető kép és értelem között a filozófiai metaforában, valamint kép és fantázia között a költői metaforában? Elhasználódik-e a metafora az esztétikai-filozófiai, illetve a poétikai applikációja során? Nem éppen az abúzusban találhatjuk és mutathatjuk fel a metafora működési rendjét? A metaforikus átvitelek mozgása nem eleve feltételezi a kopást? Mindezen problematikának a középpontjában véleményem szerint a vulgarizálódás folyamata áll. A vulgarizálódás a metafora egyfajta speciális elhasználódása, amely ugyanakkor nem jelenti a filozófiai és a költői kép halálát. Pusztán átváltozását. Olyan metamorfózis ez, amelyben az átalakulás és a megőrződés, a változás és az állandóság kiasztikus alakzatokba rendeződik. Sőt, a vulgarizálódás maga a változás és az állandóság kiazmusba rendeződése. A tanulmány a metafora ezen átváltozásait követi nyomon néhány Nietzsche-szöveghely és Borbély Szilárd egyik versrésztetének elemzése révén. Ugyanakkor választ kell találnunk a kérdésre, hogy milyen viszony feltételezhető (ha van egyáltalán) a metafora átvívó-áthasonító mozgása és a vulgarizáció metamorfikus aktivitása között?

A metafora mozgásában az azonosság és a másság egymást feltételezve megy végbe: egy létezőt, egy jelenséget, egy eseményt, egy dolgot a világban és egy szövegben valamely más létezővel, jelenséggel, eseménnyel, dologgal azonosítunk. A klasszikus példa: a Nap, mint az igazság helye vagy ideája. Ez azt jelenti, hogy az igazságban való feltárulás, megvilágítottság a Nap fénye által biztosított láthatóságra utal. Ez a viszony a Nap és az igazság között, ez a fény szavatolta szoros összefüggés a megismerés és a látás vonatkozásában Platónnál eredeztethető. Mint ismeretes, az *Állam* VII. könyvének híres barlang hasonlatában olvashatunk minderről:

„– S végül azután, úgy vélem, magára a Napra is képes lenne fölpillantani, és nemcsak a vízben megjelenő visszfényére, vagy ahol még másutt föllelhető, hanem magára a Napra, ahogyan a maga valóságában a maga helyén van, azért, hogy megszemlélje, milyen is az.

– Szükségképpen így lenne – mondta.

– Miután pedig mindezt maga mögött tudja, már egybe tudná gyűjteni órála (tudniillik a Napról) azt is, hogy ő az, ami létrehozza az évszakokat és az éveket, és ő intéz mindent, ami (a napfény) megvilágított körzetében van, úgyszemint ő (a Nap) az oka mindannak, amit azok (akik a barlangban tartózkodnak) láttak.

– Nyilvánvaló – mondta –, hogy ide (azaz a Naphoz és ahhoz, ami a fényben van) kell eljutnia, miután túljutott mindazon (ami csak visszfény és árnyék).¹

Egész európai metafizikai gondolkodásunkat jellemezhetjük azzal a mozgással, amely a Nap sok esetben vakító fényében tapasztalható világosságot áthelyezi az események megtörténhetőségében, a történetek kibomlásában és a dolgok létében tapasztalni vágyott világosságra. Mindazt, „ami a fényben van”, illetve a létmódnak azt az idealisztikus teljességét, amelyet a Nap jelenít meg, ez a mozgás átviszi az események megtörténhetőségébe, a történetek kibomlásába, a dolgok feltáruló létébe. A Nap fénye, vagyis az a mód, ahogyan a Nap „a maga valóságában a maga helyén van”, transzponálódik az igazság megnyilvánulásába, kinyilvánításába. Heliotropikus lesz a megértésünk – amint azt Jacques Derrida több helyen is leírja.² De miről árulkodik ez a metaforikus átviteli aktivitás? A Nap fénye valóban a láthatóságot segíti elő? A napfény megvilágított körzeteiben valóban minden igazként tárul fel? Mindaz, ami a fényben van, igazként van? De hát annyi mindent látunk még a Nap alatt az igazságon kívül is!? Annyi minden másról véljük úgy, hogy igaz, amit a Nap fényében látunk, s amiről aztán kiderül, hogy valójában csupán igaznak látszik? A Nap fénye tehát hazudhat is?

Mindebből arra következtethetünk, hogy a metaforikus átviteleket óvatosan kell kezelnünk. Rá kell kérdeznünk arra a momentumra, amely egyként lehetővé teszi, hogy pl. a Nap által egyszerre lássuk az igazság fényét és a hamisság látszatát. A megvilágított körzetekben az árnyékok, homálylások, sőt sötétségek

¹ Platón: *Állam* VII. 516 b-c. In. Martin Heidegger: *Platón tanítása az igazságról* (Kocsizky Éva fordítása). In. Uő: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest- Szeged 1994. 73.

² Jacques Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. In. Uő.: *A fehér mitológia* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei V*. Jelenkor, Pécs 1997. 5-102. (61-81.)

zónáit. Ez a momentum nem más, mint a metafora tropikus mozgásában tapasztalható vulgarizálódás lehetősége. Azaz a létszituáció és a szövegtörzset biztosította változhatóság-változtathatóság a nyelvben. A finomabb vagy erősebb változandóság reprezentációja a filozófiai és a költői ábrázolásban.

Ugyanakkor a metaforikus átvitel mozgásában karakterizálódó változás textuális és kontextuális természetének a megítélése is kérdőjeles. Miközben a metaforizáció gyanújának árnyékában kérdezzünk rá metafizikai és egyéb filozófiai problémáinkra, magában a metafora fogalmában is egy kérdés szökken szárba, méghozzá a tulajdonképpeni és az átvitt értelem különbségének kérdése. Érdemes erre egy (történeti) pillantást vetni, még mielőtt tovább haladnánk az okfejtéssel. Brigitte Hilmer *Metaphysik und Metapher* című tanulmányának elején írja, hogy a nyelv által végbemenő filozofálás a nyelvben nem egy érdekes tárgyat lát, hanem mindenekelőtt saját formálódásának eszközét és lehetőségét.

„A metafizika és metafora viszonya nem pusztán a filozófia valamely speciális diszciplináris kérdése, illetve a metaforák sem pusztán nyelvi fenomének a többiek között. A metafizika státusza a filozófia fogalma szempontjából centrális, a legitimitását firtató kérdés pedig újból és újból a metafizikai fogalmak metaforicitásának gyanújával tehető fel.”³

Metafizika és metafora tehát szorosan összekapcsolódik, ami a mi kortársi perspektívánkból talán már-már evidenciózusnak tűnik, nem utolsósorban éppen azért, mert az elmúlt százötven-kétszáz évben a metafizikai alapfogalmakat lényegében önnön figuralitásuk vagy urambocsá (!) kifigurázásuk felől kritizálták leginkább.⁴ E mögött a szándék mögött persze ugyanúgy meghúzódik a monolit metafizikai tételezésekkel szembeni ellenérzésekből fakadó, a plurális gondolkodást favorizáló feltételezések iránti vágy, mint a szószerinti, egyértelmű nyelv eszméje és reménye, amit a metafizika megint csak nem adhat(ott) meg. Ha itt némi ellentmondást érzékelünk (mármint a metafizika-kritikai attitűdben egyként jelenlévő pluralitás vágya és a szószerinti, egyértelmű nyelv iránti remény között), az magában a metafizikai hagyományban exprimálódik, ez az ellentmondás, felkavaró megnyilatkozás, para-lógia maga a metaforicitás lehetőségfeltétele, egyáltalán a kifejezés, exprimáció lehetősége maga. Egyfajta renden belül a rendkívüli kifejezése válik lehetővé, fejeződhet ki a metafora által.

³ Brigitte Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. In: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1999.² 111.

⁴ Sőt több is, mint kétszáz év, Hilmer szerint a figuralitás mint a metafizikakritika toposza már Francis Bacontól számítható. Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. 111.

Ha ennek a rendnek és rendkívülinek a határát feszegetjük, azaz a beszéd, nyelv, a logosz rendjének s rendkívülijének határát, akkor voltaképpen a tulajdonképpen és a nem-tulajdonképpen megnevezés, jelentés problémájába ütközünk, amelyet először Arisztotelész nevezett meg a metafora, az értelem- vagy jelentésátvitel mozgásában: „Az értelemátvitel (*metaphora*) egy más összefüggésben használatos megnevezés átvitele nemről a fajra, vagy fajról a nemre, vagy egyik fajról a másikra, vagy a viszonyazonosság (*analogia*) szerint”.⁵ Fontos még megelőlegezni a további mondandónk szempontjából, hogy ez az átviteli processzus használat közben megy végbe, tehát egyáltalán nem egy steril, embertől idegen környezetben. Ahogy Derrida kezdi az *A retorika virágai: a heliotróp* című tanulmányát: „A metafora az ember tulajdona. És tulajdonképpen minden emberé, a benne uralkodó géniusz – természet – mértéke szerint.”⁶ Nos, az ember a benne uralkodó megnevező-megismerő természet szerint használja a neveket, arisztotelészi szóhasználatkal élve hol laposan, hol szokatlanul, emelkedetten vagy a „köznapit levető” módon:

„Emelkedett és a köznapit levető [beszéd – V. T.] (...) az, mely szokatlan névszókat használ. Szokatlannak mondom az idegenszerűséget (*glóttá*), a jelentésátvitelt (*metaphora*) és mindent a közönségesen kívül. De ha valaki csupa ilyenekből alkot valamit, az vagy rejtvény lesz, vagy zagyalék (*barbariszmusz*): rejtvény, ha értelemátvitelekből áll, zagyalék, ha idegenszerűségekből. A rejtvénynek ugyanis éppen az a természete, hogy miközben az ember igaz dolgokat mond, lehetetlenségeket fűz egybe. Más szavak összerakása útján tehát ezt nem lehet megalkotni, az értelemátvitel azonban lehet.”⁷

A metafora tehát a lehetetlenségeket egybefűző lehetőség egyik formája, amely a rejtvénytyszerűségben ölt leginkább testet. A kérdés mármost az, hogy mi biztosítja, hogy az értelem- s jelentésátvitel ne legyen barbár zagyalék, hanem maradjon meg a rejtvény talányában, s ily módon legyen kihívás az értelmezés számára. Ennek a „biztosíték”-nak a sorsa, amely tehát a filozófiai vagy költői olvasás, mint az értelmezés eminens fajtája számára a legitimációs alapot jelenti, nagy valószínűséggel azon múlik, hogy miben áll a tulajdonképpen és a nem-tulajdonképpen különbség valódi természete.

Most egy inverz gesztussal ezennel a fényhez képest a szakirodalomban eddig kevésbé tárgyalt létezőre, a hóra, illetve ennek értelem- s jelentésátviteli mozgósíthatóságára, azaz a hó metaforájában képződő rejtvényre kérdeznék rá, mely a fényhez nagyon hasonlatosan ugyanúgy rendelkezik egyfajta mate-

⁵ Arisztotelész: *Poétika* (Ritoók Zsigmond fordítása). PannonKlett, Budapest 1457b

⁶ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 62.

⁷ Arisztotelész: *Poétika*. 1458a

rialitással, mint a komor egyhangúság, melankolikus világérzet vagy éppen a tisztaság, ártatlanság makacs képzettársításos idealitásával. Az előbbire a tűnékeny-kristályos szerkezet és a hótakaró összefüggő tömegszerűsége lehet példa (a fénynél ez, mondjuk, a hullámtermészetében és a színek pazar gazdagságában jelenik meg), az utóbbira az eltakartság, beborítottság, az elrejtettség képzeit említhetjük (a fény esetében ez az igazság láthatóvá tételének felel meg, vagy éppen a túlzott fénylésnek, az elvakítottságnak, a ragyogásnak).

METAFORA ÉS VULGARIZÁCIÓ: A TRÓPUSOK TERMÉSZETE

Előbb azonban még folytatnunk kell kis kitérőnket, hogy pontosabban láthassuk a metaforában rejlő értelem-módosítási potenciál lehetőségalapját képező tulajdonképpeni és származtatott jelentéskülönbséget! A fentiekben már citált Brigitte Hilmer az arisztotelészi metafora-definíció kapcsán a következőket írja:

„Megnevezés alatt Arisztotelész a legkisebb önálló jelentéshordozó nyelvi egységet érti, tulajdonképpeni értelemben vett jelentése szerinte csak a főneveknek van, azaz a szavaknak, amelyek valamit megneveznek. Más szavak pusztán metaforikusan alkalmazhatók, amennyiben megnevezés nélkül valók. A grammatikai elhatárolást az alapján állapítja meg Arisztotelész, hogy a metafora egy jelentésmódosulásban rejlik: egy idegen megnevezést kiterjesztve alkalmaznak, azaz másként, mint ahogyan önnön normális vagy legfőképpeni (*kyrion*) használata során.”⁸

Hilmer még hozzáteszi, hogy ez a leírás ugyan máig meggyőző, de nem bizonyul elegendőnek. Eszerint tudniillik a modern metaforaelmélet azzal a belátással veszi kezdetét, hogy a metaforák nem az őket alkotó tagok kontextusfüggetlen pótlása által definiálhatók. Mintha pusztán arról lenne szó, hogy a metaforikus kijelentésekhez úgy jutnánk el, hogyha a számukra keretül szolgáló egyébként szószerinti mondatokat vagy nyelvi kontextusokat megismerjük. Ez esetben a metafora a szószerinti pusztá deriváltja lenne. Ekkor éppen azzal az átviteli aktivitással nem tudnánk elszámolni, ami a metafora voltaképpeni érdekességét, talányát, rejtélyét képezi.

Az e ponton tapasztalható bizonytalanság, zavar vagy inkább hiányérzet forrása az, hogy, Derridát idézve: „A metafora arisztotelészi problematikája nem folyamodik ahhoz a nagyon egyszerű, nagyon világos, azaz központi szembeállításához, amelyet tulajdonképpeni értelem/átvitt értelem szembeállításnak fogunk nevezni.”⁹ Persze az itt megjelenő tulajdonképpeniség

⁸ Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. 113.

⁹ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 62.

„meglehetősen külsődleges”, vagyis mintegy érintetlenül hagyja a nyelvi megnyilvánulások metaforikusan módosító, lehetetlenségeket állítás révén egybefűző erejét. Nagyon is számol ugyanakkor Derrida szerint az arisztotelészi koncepció egy másik, másfajta különbséggel, amely magában a *tulajdon*ban vagy *tulajdonképpen*ben van. Ez a *kyrion* és az *idion* különbsége: az előbbi „egy uralkodó értelmében, gazda értelmében, kapitális értelmében használt név tulajdonságát jelöli”.¹⁰ Az utóbbi arra a viszonyra utal, amely mint meghatározás a névnek a dologra való vonatkozását foglalja magában: „az egész nyelv, és különösen a metafora eszméje az, hogy magát a dolgot engedi megismerni.”¹¹

Láthatjuk, hogy a különbség eleven játékmozgása indul be. Először is itt van a kapitális és az akcidentális mozzanatok közti eltérés. De magában az akcidentálisban mint járulékos, származtatott, esetleges tulajdonságban is ott munkál a különbség, s ez a dolgot, a dolog fogalmát magában foglaló, többféleképpen rétegződő nyelvi tér lesz a metafora szempontjából érdekes. Tudniillik a dolog, a dolog fogalma már maga is metaforikus, ez a szüntelenül rétegződő, mélységgel s magassággal rendelkező nyelvi tér, ez maga a metafora, és a használata során, pontosabban az elhasználódása közben esetlegesen, azaz a különbség létmódját esetről esetre, eseményről eseményre, dologról dologra érvényesítve „egyszerre kivájódik és stabilizálódik”¹² – s ez a folyamat nem más, mint a vulgarizálódás.

E fejtegetések összefoglalásaképpen kijelenthetjük, hogy a gondolkodásunk nem független a beszédétől és a nyelvtől, mi több: gondolkodás és nyelv áthatják, árnyalják egymást. Ez a felismerés értékeli fel a filozófiai esztétikán belül a retorika jelentőségét. Mind a hermeneutika, mind a dekonstruktivizmus, de még a recepcióesztétika és az esztétikai ideológia kritikai elméletén belül is, tehát döntően a XX. századra kiérlelődött vagy gyökeresen átalakult episztemikus és ontologikus modellekben kiemelt figyelem övezi a retorikát. S ennek mindenekelőtt az az oka, hogy a retorika terepén világítható meg leginkább gondolkodás és nyelv a fentiekben vázoltak szerinti különbségen alapuló eleven viszonya. A retorika felértékelődésével a filozófián belül új megvilágításba kerül a gondolkodás tropikus mozgása. Folyamatosan átértékelődik azoknak a képi alakzatoknak, trópusoknak a szerepe a gondolkodásban, amelyekhez sokszor folyamodunk filozófáink árnyaltabb kifejezése-kifejtése során. Ezek közé tartozik az allegória, szimbólum, metafora, metonímia, kiazmus stb. A változás leglényegesebb vonása az, hogy ezek a trópusok nem ékítmények a gondolaton, hanem a gondolat szerves, eleven részei.

¹⁰ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 63.

¹¹ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 64.

¹² Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 74.

A metaforizáció tropikus mozgása nem követi a gondolkodást, sokkal inkább felkavarja azt, nem hagyja lenyugodni, önnön zárt hatalmi formációin belül (el)uralkodni. A metafora transzgresszív mozgása állandóan kisiklatja az értelem folytonos előrehaladását.

Ugyanakkor nyugtalanító kérdésként merül fel, hogy mindeközben mi történik magukkal a trópusokkal. E problematikának a középpontjában véleményem szerint a vulgarizálódás folyamata áll. A vulgarizálódás, mint már említettem, a metafora egyfajta speciális elhasználódása, amely ugyanakkor nem jelenti a filozófiai és a költői kép halálát, pusztán átváltozását. Nem is maga a kép fontos itt elsősorban, hanem az átvitel mozgása. A filozófiai metafora vagy a metaforikus filozófia vulgáris elhasználódásának problémája, helyesebben a metafora és filozófia kiazmusában rejlő nyelvi aktivitás azért is nagy horderejű, mert általa a klasszikus, metafizikus filozófiai gondolkodás alapdilemmái kerülnek új megvilágításba. Maga a tapasztalat, az érzéki megismerés, észlelés, elvonatkoztatás, gondolkodás, lételmélet alapkérdései fogalmazhatóak újra. A tét itt nem kevesebb, mint hogy tudja-e a gondolkodás függetleníteni magát a nyelv figurális erejétől s ezáltal megőrzi a rigorozitásra, az integralításra vonatkozó konstitutív igényét. Vagy éppen e figurális aktivitásból merít erőt, s ily módon a metaforák és más trópusok által okozható „episztemológiai rongálódás”, vagy még inkább „a retorika potenciálisan bomlasztó hatalmának” nem állhat ellen.¹³ Azaz menthetetlenül újra és újra vulgarizálódik.

A mindezen problematikára irányuló vizsgálódás legfőbb inspirálói egyfelől lehetnek maguk a filozófiai szövegekben fellelhető metaforák, másfelől azok a szerzők, akik maguk is felfigyelnek filozófia és retorika szoros összefüggéseire és problémává teszik azokat. Ez utóbbiak közül kiemelkedik Friedrich Nietzsche, aki talán legelőször szól a trópusok filozófiai szempontból releváns szerepéről.¹⁴ Nietzsche már az 1874-es *Retorika*-előadásában felhívja a figyelmet a nyelv figurális aktivitásának, azaz retorikus természetének a gondolkodás szempontjából releváns jellegére, mondván: „*a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál.* Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye.”¹⁵ A trópusokat nem valódi megjelöléseknek nevezi, ti. a szóképek sohasem feje-

¹³ Vö: Paul de Man: *A metafora ismeretelmélete*. In. Uő.: *Esztétikai ideológia* (Katona Gábor fordítása). Janus/Osiris, Budapest, 2000. 7.

¹⁴ A XX. században pedig olyan szerzőket és áramlatokat kell elsődlegesen megemlítenünk e helyt, mint Jacques Derrida dekonstruktivizmusa, Paul de Man esztétikai ideológia-kritikája, Paul Ricoeur hermeneutikával átitatott poétika-elmélete vagy épp Hans Blumenberg metaforológiája.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Retorika* (Farkas Zsolt fordítása). In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei IV.* Jelenkor, Pécs 1997. 21. (Kiemelés a szerzőtől.)

zik ki tökéletesen a dolgokat, pusztán egy, a dolog szempontjából szembetűnő jegyre mutatnak rá. E szükségképpen és *sui generis* meglévő hiány a gondolkodás számára viszont éppen hogy előnyként és szabadságként jelenik meg, hiszen ily módon mintegy alkalom nyílik a gondolkodásra, és egyfajta gondolati tér öblösödik a dolgok köré. A metafora esetében mindez különösen is igaz és érvényes, hiszen az nem alkotja újra a szavakat, hanem átértelmezi őket. A trópusok tehát – vonja le a következtetést Nietzsche – „nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket”.¹⁶

A filozófiai metaforizáció abúzusát megint csak Nietzsche írja le a legpontosabban *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című esszéjében. Ez a szöveg fő vizsgálódási szempontunk perspektívájából azért bír kiemelkedő jelentőséggel, mert itt Nietzsche magát az igazságot, azaz a filozófiai diskurzusoknak hagyományosan is a legfontosabb főszereplőjét vonja be a metaforizációs folyamatba:

„Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl (...): az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.”¹⁷

Persze nem kerülheti el a figyelmünket Nietzsche ironikus önreflexív gesztusa sem, az ti., hogy miközben a filozófiai igazságot bevonja a metaforizációs folyamat abúzusába, maga is erős metaforikával él: rajzolatukat, vésetüket elvesztő pénzermékről beszél. A mi számunkra ez a folyamat magának a vulgarizálódásnak az emblematis leírása.

A filozófia nem más – ahogy azt Jacques Derrida több munkájában is kifejti –, mint maga ez a metaforizációs folyamat. Az áthasonítások, transzgressziók, elmosódások végeérhetetlen játékmozgása. Melynek a vulgarizálódás egy kétségkívül szélsőséges, de mindenképp szignifikáns esete. Ti. az elhasználódás, nyútttság vagy kopás jelentéskörébe tartozik, amely a metaforicitás kitüntetett sajátja.

„Egy metafora története lényegileg nem a kimozdítás sajátosságaival rendelkezik, szakadásokkal, újra-beírásokkal egy heterogén rendszerbe, mutációkkal, eredet nélküli eltérésekkel, hanem inkább olyan, mint az őseredeti értelem előrehaladó kopása, szabályszerű szemanti-

¹⁶ Nietzsche: *Retorika*. 23.

¹⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (Tatár Sándor fordítása). Athenaeum, 1992. 3. 7.

kai vesztesége, szakadatlan kimerülése. Empirikus elvonatkoztatás, a termőtalajból való kiszakítás nélkül.”¹⁸

E folyamat Derridát arra készíti, hogy levonja a meglepő következtetést, miszerint a metafora elhasználódása mintegy előkészíti a terepet a filozófiai fogalom létrejöttéhez.

HÓBORÍTOTTA ÖVEZETEK

A metaforák, mint már utaltam rá, Nietzsche filozófiájában hihetetlen aktivitással elevenednek meg. Valóban a szavak legsajátabb természetében rejlő tropikus erő lendíti nála a gondolkodást újabb és újabb, ismeretlen területek felé. Olyan rejtvényeket adva fel ezáltal az olvasóknak, amelyekben mintha lehetetlenségek fűződnének egybe a filozófiai állítás révén. Ha csak érintőlegesen utalunk a képek gazdagságára, már akkor is hosszú felsorolásokba kellene bocsátkoznunk. Most csupán néhányat említenék: zóna, rovar, homokszemek, kert, töviskerítés, hajó, tenger, üreg, barlang, vadászat, égbolt, vadon, mocsár, napnyugta, hajnalpír, szamár, hegy, fennsík, kör stb. A továbbiakban a szakirodalomban egy kevesebbszer érintett és Nietzschénél is viszonylag ritkán előforduló metaforát elemeznék, ez pedig a hó. Ha egy nietzschei szövegben elkezd esni a hó, akkor leginkább az európai metafizika vagy nihilizmus alternatívájaként élénk táruló tájon járunk, hangsúlyosan a betegség és a halálra való hajlandóság, a lemondás és az alkony hangulata, az élet aszkézise ellenében szcenírozott és diszpozicionált világban, ahol az egészség és a szabad szellem honára bukkanunk. Pl. az *Adalék a morál genealógiájához* egyik szöveghelyén így módon:

„*másfajta* szellemiségű emberekre volna szükség, nem olyanokra, mint amilyenekkel korunkban találkozunk: a háborúk és a győzelmek által acélkeményre edzett szellemek kellenének ide, akik hódításra, kalandra, veszélyre és fájdalomra termettek, sőt akiknek mindez lét-szükséglet; ehhez a fennsíkok tiszta, éles levegőjének megszokására volna szükség, hosszú téli vándorútra a hó és a jég örök birodalmában – a kifejezés minden értelmében –, és kell még egyfajta kifinomult gonoszság is, a megismerés végső, lebírhatatlanul öntudatos és mérész akarása, ami a jó egészséghez tartozik és, röviden szólva, éppen *a jó egészségre* volna szükség!...”¹⁹

¹⁸ Jacques Derrida: *Exergum*. In. Uő.: *A fehér mitológia*. 15.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap, Budapest 1996. 111.

Itt Nietzsche a természetellenes ösztönök táplálta életellenes és világrágalmazó eszméket ostorozza, amelyek a rossz lelkiismeret emberét jellemzik. Az ilyen ember kényelmes, békülékeny, rezignált és megfáradt. Ezen tulajdonságok megváltozását-megváltoztatását tartja szükségesnek Nietzsche ahhoz, hogy „másfajta szellemiségű emberek” születhessenek. A harcedzett és kalandvágyó, a veszélyre termett és a merész, a megállapodottság helyett a vándorlást létszükségletként affirmáló emberről van szó. És ezen a ponton kerül elő a hó metaforája: „hosszú, téli vándorút a hó és a jég örök birodalmában.” A metafizika korszakának a Nap fénye és melege által szavatolt biztonságos körzeteitől nagyon messze vagyunk. Ahol az igazság megvilágíttatik, ahova el kell jutni, mintegy meg kell érkezni, ahol az igazság lokálisan beazonosítható – attól a helytől nagyon eltávolodtunk. Épp ez a távolodás, távolság a vándorlás lényege. Az igazság eszméjére való ráközelítés, a rácsodálkozás heurisztikája helyett a távolságok hatalmas bejárása, a széles perspektívák és fennsíkok megszokása. A tér kizárólagos, nominális birtokbavétele helyett éppen hogy lehetőségének és szabadságának felmérését, megformálását igényli a filozófus. A hó fehérsége itt a szín/tér nulla foka, amelyből még lehet bármi. Pontosan erre kellene ráhangolódni. A nomád gondolkodás- és létmód mozgatója egy másfajta megismerés igénye, sőt „végső, lebírhatatlanul öntudatos és merész akarása”.

Itt a jelzők fatális erőssége, a „végső” és az „öntudat” a metafizika elbizakodottságát idéző hangsúlyozása természetesen nem a metafizika kizárólagosságát idézi, hanem éppen annak destruálási szándékát. Azt, hogy a nihilizmus elért egy olyan pontra, ahonnan visszatántorodni már lehetetlen, amit ezért már valóban egy végső, merészen öntudatos diszpozícióba helyezkedve lehet csak annulálni. A metafizikát, úgymond, a saját eszközeivel szükséges legyőzni. A havas fennsíkokon, magas hegytetőkön vándorlás során megtapasztaltak igazságrelevanciája többé már nem a fény szavatolta racionális kizárólagosság értelmezési körében lokalizálódik, sokkal inkább a hónak már a léteben is az áttetszőséget és a szabadságot involváló, a lehetőséget tűnékenyen materializáló, hullásával hihetetlen távolságokat átszelő és hatalmas magaslatokon könnyedén megmaradó jellegében. A hó voltaképpen úgy van, létlehetősége olyan, hogy már nincs is, helyesebben, hogy nem erőszakolja ránk magát. A hó léte a hullás és az olvadás – miközben alapeleme, a hópehely kristályszerkezetű, már-már tökéletes geometriai idom, melyben a csillagok formája is felsejlik. Még a hó és a jég örök birodalmában is végbemegy a régi az új folyamatos olvadás révén bekövetkező cserélődése. Az igazság hóborította övezetihez legalább úgy juthatunk el, hogy a vándorló létmódot, a nomád gondolkodást mi választottuk. A hó a teret mintegy kijelöli, meghatározza mélységdimenzióját, mintegy kibéleli a tér lehetőségét, megmu-

tatja a tér határtalan határait, ezáltal eliminálva a belső és a külső oly kínzó és magát reánk erőszakoló dualitását.

Ám a hó metaforájában is munkáló elhasználódást, szükségképpen kopást már magánál Nietzschénél is regisztrálhatjuk. Sőt olyannyira elhasználódik itt a metafora ereje, hogy az előzővel ellentétes mozgást indukál. Ti. kevéssel az előbb idézett szöveghely után, a *Harmadik értekezés* 1. részében egyenesen az aszketikus ideálokkal kerül a hó – igaz, csupán áttételesen, a tél utalásegészének részeként – kapcsolatba. Az aszketikus ideálok a szenteknek szolgáltatnak ürügyet „a téli álomra (...), megnyugvásukra a semmi kebelén”.²⁰ Itt tehát a hó éppenséggel a nomád gondolkodásmód és életvitel ellenében tematizálódó aszketikus ideálokra utal. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy valóban csak távoli utalásról beszélhetünk, amennyiben csupán a téli álomnak a nyelvben rögzült állandósult szókapcsolata miatt gondolhatunk a hóra e helyt, nem pedig a hó sajátlagos, mintegy önnönmagából eredő, ön-maga miatti jelentésképződésére és metaforikus aktivitására – mint tapasztalhattuk azt a nomád gondolkodás jellemzésekor.

Más és meglepőbb viszont a helyzet a 26. részben olvasható havas metafora kapcsán. Itt tudniillik a hó már önnön képi erejéből és allúzióiból bontakoztatja ki a metaforikus jelentésképzést – és éppen ellentétes módon, mint azt láttuk akkor, amikor a fennsíkon hullott. Nietzsche a modern történetíró nihilista, sőt aszketikus magatartásának jellemzésekor alkalmazza újfent a hó metaforáját, még hozzá a sarki utazó alakján keresztül:

„Szomorú, kemény, ám eltökélt tekintetet látunk – egy távolba néző tekintet, mint ahogy a távolba tekint a sarki utazó is (talán azért, hogy ne magába nézzen, nehogy maga mögé nézzen!). Itt van a hó, köröskörül, az élet elnémult; a legutolsó varjak azt károgiák: »Minek?« »Úgyis hiába!« »Nada!« – Itt már semmi sem terem, legföljebb a szentpétervári metapolitika és a tolsztoji »részvét«.”²¹

Jól látható, hogy a hó ezen a helyen éppen annak az ellenkezőjére utal, amit a nomád képiségében oly plasztikusan kifejezett: nevezetesen most az aszketikus mentalitás egy speciális esetét, a modern történetírást borítja be. Most a távolba vesző tekintet nem a szabadság és a perspektíva lehetőség-feltétele, hanem a nihilista semmi és az aszketikus hiábavalóság hordozója, képi megfelelője. A sarki utazó alakja itt pontosan az ellenkezője a tiszta, éles, magaslati levegőre vágyó nomád vándor figurájának, hiszen a sarki utazó mintegy célirányosan tart a havas vidékre, léte teleologikus, míg a vándor épp a teleológiát szakítja meg, felkavarja az irány egyértelműségét, alakja

²⁰ Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. 113.

²¹ Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. 189.

tehát tropikus. A hó viszont ugyanaz. Ugyanaz a szállingózó hópihe, olvadó vagy tömény hótakaró. Egyszer a nomád szabadság, az élet lehetőségének megjelenítője, másszor az élet elnémulásába belekárógó varjak reménytelen és hiábavaló létszituációt közvetítő jelenlétének reprezentáló háttére. Ismertek a híres Nietzsche-vers, az *Abschied* (Képes Géza fordításában: *Elhagyatva*) utolsó sorai:

A varjuraj
város felé surrog tova:
hó lesz hamar –
jaj, akinek nincs otthona!²²

Mindez pedig azért lehetséges, mert a hó metaforájában is nem szűnő hatékonysággal erodálja a vulgarizáció az áthasonító mozgást. Úgy semmisíti meg, hogy közben újrateremti. A metafora áthasonító-átvivő mozgása tehát mintegy feloldódik a vulgarizáció metamorfikus aktivitásában.

HÓHULLÁS JAMBUSOKBAN

A költői metaforateremtésben is tetten érhető az erózió, a jelentés-rongálódás, ha persze az abúzus másképp valósul is meg, mint a filozófiai metafora esetében. Erre a különbségre nagyon nehezen lehet rámutatni, hiszen a jelentésátvitel mozgása a költői és filozófiai metaforizációban is igen hasonlóan megy végbe. Az általunk most vulgarizálódásként aposztrofált és kiemelt jelentéskopás és -módosulás a költői képalkotásban végtelenül sokrétűen, több lépcsős folyamat révén következik be. Beszélhetünk pl. Jean Paul nyomán elhalványulásról, amennyiben ő megkülönbözteti a költői nyelv újszerűen ragyogó metaforáit a nyelv elhalványult metaforáitól, de az idő, az ízlés és a nyelv változása révén a ragyogó metaforák bármikor hozzáhalványulhatnak a többi metaforához. Egy más megközelítésben a költői metafora „miután irodalmi közkinccsé, motívummá válik, egy fokkal lejjebb süllyed: *retorikai* vagy »rögzített« metafora lesz. A köznyelvbe kerülve feszültsége tovább csökken: az *etimológiai*, a »kiégett« vagy a »betemetett« jelzőkkel minősíthetjük”.²³ Ez a csökkenés vagy kopás persze még nem feltétlen szünteti meg a feltételezést, hogy valamiféle „érzéki nyelv tisztasága fennállhatott a nyelv eredetekor, és hogy egy őseredeti értelem *etimonja*, még ha fedett is, mindig megjelölhető”.²⁴ Sok esetben éppen az ilyen etimologizmusok tartják

²² Friedrich Nietzsche: *Elhagyatva* (Képes Géza fordítása). In. Uő.: *Versei*. Európa, Budapest 1989. 69.

²³ Zalabai Zsigmond: *Tűnődés a trópusokon*. Budapest Szépirodalmi, 1986. 20.

²⁴ Derrida: *Exergum*. 7.

fenn a kapcsolatot egyfajta vágyott metafizikai teljességgel vagy aranykor mítosszal a filozófiában és a költészetben, s a metaforákban ezek nyomait sejtik. Ugyanakkor a metaforizáció Zalabai Zsigmond által jellemzett folyamata, vagyis hogy a jelentés a használat során retorizálódik, majd etimologizálódik, rögzül, kiég s betemetődik, arra utal, hogy a vulgarizálódás, azaz az elhalványulás, a rögzítetté válás, a kiégés vagy a betemetettség mintegy kivezetnek a költészet terrénjáról, a köznyelv, a közkincs, egyszóval a sokak általi hozzáférés lehetőségébe kanalizálják az átviteli mozgásokat. Ezáltal azonban az a helyzet áll elő, hogy a nyelvhasználó előtt a metaforikus áthasonítás-átvitel eredetpontja, motivációja többnyire eltűnik. Így van ez egyébként sok esetben a hó metaforikus aktiválásának esetében is: a hóesés, hóhullás összetett szavainkban már nem figyelünk fel a társítás aktusára, kritikátlanul, reflektálatlanul elfogadjuk a létét. A metafora holtta válik. Megfagy, hogy stílszerűen szóljak.

Borbély Szilárd *Hosszú nap el* című költeményében ezt a holtta váló, megrögzült mozgást élesíti újra, életet lehel a holt metaforába. Ez a költészet mintegy játszik a szójelentések retorikai és etimológiai természetével. A hó képe többször is felbukkan a versben. Hol csupán motivikusan, hol erősen metaforikus jelentésátvitelt megvalósítva. De mindenképpen világteremtő erővel s jelleggel, s ezt a teremtést leginkább egy akusztikai társítással éri el. Többször visszatérő szóalak a „hócsikorgás” kifejezés, amelyben azért gyűlik fel a feszültség, azért ragyog fel a metafora, mert a hó képzetéhez hagyományosan a csendesen lezajló mozgásfolyamatot társítjuk (hullik, hópihe, szállingózás, a hóihar esetében is a szél kelti a zajt), Borbélynál viszont egy szokatlanul erős hangeffektus kerül a hó mellé, a csikorgás. E barátságtalan hangutánzás azért adekvát a költői teremtésben, mert a versszituáció szerint egy madárka elvágódását, félelmét hivatott reprezentálni: „A hócsikorgás megreszketi lábát”.²⁵ Ez elsősorban azért figyelemre méltó, mert a hó a verstérben akusztikailag képződik meg, helyesebben a tér teremődik meg a hó akusztikai jellegzetessége által. A hang és a hó térhez kötöttsége, azaz hogy a tér a hóhang („csikorgás”) révén érzékelhető, sőt, általa létezik, lehet egyáltalán, azt is eredményezi, hogy a madárka, a versszöveg bizonyos részeinek jellegadó szereplője is a hó révén válik aktorrá.

Ebben az esetben a vulgarizálódás inverze, egyfajta telítődő jelentésmódosulás történik meg a versben. A verssor másik előfordulása („Ha hócsikorgás megreszketi lábát”²⁶) már egy finom alliterációba vonja össze a verssor első két szóalakját, egy újabb feszültségforrást teremtvé a költeményben, hiszen a

²⁵ Borbély Szilárd: *Hosszú nap el*. Jelenkor, Pécs 1993. 9.

²⁶ Borbély: *Hosszú nap el*. 13.

csikorgás éles hangimitációjához képest a két 'h' alliterációja már képzeletünkbe idézi a hóhullás néma eseményét.

Ez az esemény a maga teljességében a költemény utolsó előtti tömbjében tárul elénk, ahol a szójelentés gyakorlatilag feloldódik a versnyelv jambikus áramlásában, mely áramlást igazán éterivé az ismétlés és az alliteráló 'h'-k együttes alkalmazása teszi.

„Ha hó Ha hull Ha hó Ha hull Ha hó
Ha hull Ha hó Ha hull Ha hó Ha arcra
Ha arcra hull Ha hó ha hull Ha könny
Ha hó Ha könny Ha könnyen szálldogál
Ha hull Ha könny Ha könnyű hópihét
Ha könny Ha hó Ha hóhullásba nézni
Ha arcokon Ha könny Ha könnyedén
Ha hó Ha hópihét Ha szerteszór
Ha hó Ha hull Ha szélbe Ha szemekbe
Ha könny Ha könnyedén Ha el Ha olvad
Ha hó Ha könnyedén olvad el Ha könny”²⁷

Ha azonban e szakasz jelentésátviteli aktivitására is figyelünk, észrevehetjük, hogy a hangsúlyosan természeti és emberi motívumokat is egybejátszatja a vers, nevezetesen a havat és a könnyet: a hóesésben megjelenő emberarc eggyé válik a természettel. De ezt a beszélő nem direkt kijelentéssel, egy kijelentő azonosítással, még csak nem is feltétlen metaforikus átvittel éri el, hanem egy meglepő destruktív aktussal, szótöréssel és az ebből eredő szótóhalmozással: könny, könnyen, könnyű, könnyedén.

Itt a metaforizáció és a vulgarizáció határán vagyunk, amennyiben Borbély az egyértelműen szokványos, köznyelvi fordulatokból építkezik. Ám a berögzült, elhalványult szójelentéseket és mozgásokat a jambus ismétléses és fokozódó lendületével újraélelénkíti. A költői nyelv ősi mimetikus, valószerű ábrázolóerejébe beleoltja a metaforikus aktivitást, és így valóban az a képzelet támadhat a befogadónak, mintha a nyelvben hullana a hó.

²⁷ Borbély: *Hosszú nap el.* 46.